

和辻哲郎の哲学のポテンシャル

HOSHINO, Tsutomu / 星野, 勉

(出版者 / Publisher)

法政哲学会

(雑誌名 / Journal or Publication Title)

Bulletin of the Faculty of Letters, Hosei University / 法政哲学

(巻 / Volume)

3

(開始ページ / Start Page)

11

(終了ページ / End Page)

20

(発行年 / Year)

2007-06

(URL)

<https://doi.org/10.15002/00008017>

和辻哲郎の哲学のポテンシヤル

星野 勉

一 ハイデガーの問題提起

ドイツの哲学者M・ハイデガー (Martin Heidegger, 1889-1976) は、日本人訪問客 (ドイツ文学研究者手塚富雄) との間で一九五四年三月末頃に交わされた対談を機縁として、日本の哲学者九鬼周造 (1888-1941) への回想を中心とする対話篇「ことばについての対話」⁽¹⁾を著している。そこでハイデガーは、「ことば」の本質に思索を凝らしながら、異文化理解について重要な問題提起を行っている。

九鬼は、二度目のドイツ滞在期間中 (一九二七・二八年) にマールブルク (Marburg) のハイデガーのもとで学んだが、時折夫人を連れて彼の自宅を訪ね、「いき」について語

り合ったという。当時のハイデガーは、「いき」に関してはただ漠然と感じ取ることしかできなかったようであるが、九鬼が「いき」についてヨーロッパ哲学の概念と論理を用いて語ろうとしていたことに危険を感じたと述懐している。「いき」という日本の芸術と文芸に本質的なものを東アジアの思考とは根本から異なるヨーロッパの「美学的考察方法」の助けを借りて「言おう」とする九鬼の試みそのものが、事柄そのものを明らかにするというよりも、かえって隠蔽することになりはしないか、と危惧したのである。

ハイデガーは、日本人が自分の伝統を語るのにヨーロッパ哲学の概念や論理をなぜ必要とするのか、と問うことからこの対話の口火を切る。これに対して、対話の相手である日本人は、日本の研究者がヨーロッパに由来する概念や

思考を補助手段とするのは日本とヨーロッパとの出会い以来避けがたいことであって、概念規定や表現における曖昧さという日本語の「非力さ」(Unvermögen)がそうさせるのである、たとえそれが世界を席卷している現代の欧化主義、すなわち、一切を対象化し、客体化して主体の制圧下に置こうとする、それはそれで危険な技術化への同化の方向であつても、止むを得ないことである、と返答している。これをうけて、ハイデガーは、「諸対象を明確に秩序づけて、それらの相互の関係を表象するべき、限定する力」⁽²⁾を欠くという「非力さ」なるものがはたして本当に日本語の「欠陥」なのか、むしろ、ヨーロッパ的な概念や思考のあとを追うということが日本人の求めているものを何か漠然としたあやふやなものに貶めことにはならないか、東アジアの芸術と文芸の本質的なものを言い表そうと試みるにあたり、その「ことば」を「ヨーロッパ的なもの」から調達するかぎり、それは言い表そうとすることを言い表す可能性をたえず破壊することにはならないか、と反問する。他方でまた、東アジアを含む全世界を押し流しつつある「技術の世界の影響は皮相な部分にだけ限られる」⁽³⁾のではないか、「その結果、(東アジア、日本と)ヨーロッパ的なあり方との真の出会い、あらゆる同化と混和にもかかわらず、実は起こっていない」⁽⁴⁾のではないか、と問い質している。

ここでハイデガーが危惧しているのは、ひとつは、九鬼を含む日本人研究者のヨーロッパ的な概念や思考のあとを追う姿勢に対してであり、もうひとつは、全世界を押し流しつつある技術を生み出す一方、「ことば」の本質を隠蔽する、ヨーロッパの形而上学的な思考、すなわち、科学・技術主義に対してである。これには、異文化の間での「共約」(＝翻訳)不可能性(incommensurability)の問題と、欧化主義によって覆い隠されつつある根源的な言語経験の問題がともども絡んでいる。ハイデガーは、形而上学的な思考によって覆い隠されつつある「ことば」の本質をその根源に遡って問い求めるなかで、はたして、ヨーロッパと東アジア、日本という「共約」(＝翻訳)不可能に見える異文化間の対話「そのものを導くような地平を切り拓くことができるかどうか、もしできるとすればどのようなようにしてなのか、という根本的な問題を提起しているわけである。

二 和辻哲郎の解釈学

和辻哲郎(1889-1960)は、ヨーロッパ哲学の伝統のなかでも、近代自然科学に代表される近代的な知のあり方に異を唱えるディルタイ(Wilhelm Dilthey, 1833-1911)・ハイデガーらの「解釈学(Hermeneutics, Hermeneutik)」を、みずからの方法論的な枠組みとして取り入れている。しかし、

このヨーロッパ哲学に出自をもつ解釈学をそのまま受容するのではなく、独自の観点から組み替え、それによって学問の新しい可能性を切り拓こうとしている。和辻が展開する解釈学については、意図的にあえて日本語に寄り添い、日本語に埋め込まれている隠れた実践を内側から読み解くことを目指しているという点に、その特徴を認めることができる。もっとも、この特徴は、学問のそなえるべき普遍性という観点から見ると、日本語という特殊な言語とそこに埋め込まれた同じく特殊な実践とに依存するわけであるから、大きな障害であると見なすこともできる。しかし、こうした一見問題ありと見なされる独自の解釈学によってこそ、和辻はヨーロッパの哲学者たちの解釈学的な前提を批判することができたばかりか、近代ヨーロッパの個人主義的な人間概念に取って代わる「人間」概念を、さらに、時空複合体にかかわる「風土」概念を提示することができたとも言える。

ここでは、ヨーロッパと東アジア（なかでも、日本）の哲学について、相互に批判的な理解が、特殊な諸言語に取って代わる架橋的な理論という形式においてはではなく、特殊な諸言語に埋め込まれている諸実践間の対比において、いかにして可能であるか、という問題が改めて提起される。以下においては、その点を、和辻哲郎の哲学に即して検討する。

三 和辻哲郎の倫理学

和辻の解釈学理論の獨創性は、それを倫理学および風土論として定式化したことにあると言える。そこで、まず、彼の倫理学を取り上げる。

和辻は、ハイデガールの『存在と時間 (Sein und Zeit)』を出版年の一九二七年、ドイツ留学中に読んだ。ハイデガーは、『存在と時間』において、解釈学を歴史学や人文学の方法論としてではなく、「現存在 (Dasein)」の「存在」を解釈する存在論として提示している。ハイデガーにとって、解釈学とは、何よりもまず、解釈の技術に関する方法論ではなく、解釈そのものを意味する。しかも、そのさい、解釈とは、あらかじめ確立された方法もしくは原理を探究の対象に外側から適用することではなく、探究対象の内在的な構造をその内側から理解することにほかならず、そのかぎり解釈学とは哲学的解釈学なのである。

和辻は、このハイデガールの哲学的解釈学を受け容れるが、その一方でハイデガーが『存在と時間』において「共存在 (他者と共に在ること [Mitseln])」の本来的あり方を説明していないことを強く論難する。ハイデガーにとつて、十全な意味で人間であるということは、「本来的な自己」、すなわち独自の個人であるということである。確かに、『存

在と時間』七四節では、現存在にとつて不可避的な「歴史性」が「運命」として「共存在」のあり方に即して解釈されてはいる。しかし、ハイデガーは、結局のところ、本来的な歴史性を、決然とした死への存在、個人だけがそれでありうる存在の仕方に繋げて解釈することに向かう。

これに対して、和辻は、解釈学を人間存在の内在的なあり方を理解する一種の自己解釈として受け止める。そのさい、人間存在の概念を再定義するに当たり、日本語という特殊な言語と、そこに埋め込まれた同じく特殊な実践とに依拠する。まずは、「人間（にんげん [human being]）」を「人間（じんかん [the interpersonal or interhuman]）」と読み替える。そして、「人間（じんかん）」の時間的含意から空間的含意へと強調点を移し、「世の中」、「ひと」という日本語の用法を活用する。そのさい、前者（「世の中」）が公共世界を、後者（「ひと」）が個人を意味する。そして、「人間（じんかん）」は公共世界と個人との具体的な統一を表現することばである、と再定義される。これに対して、「ひと」はそのたんなる抽象であるとされる。

和辻の倫理学の概念は、実践的な言語における、秘匿されたり忘れ去られたりした意味を読み解く、解釈学的方法によつて得られる。ちなみに、倫理学の「倫理」とは、「人間の共同的存在をそれとしてあらしめるところの秩序、道」⁽⁵⁾にほかならず、すでに一定の「行為的連関の仕方」

として「有る」とともに、また実現されるべき「当為」でもある、とされる。また、「学」、「学や [learn]」とは、もともと「まねぶ [follow]」⁽⁶⁾、「模倣する [copy]」⁽⁷⁾であつて、他人との間に行われる相互行為であり、それを通じて「考え方を習得して自ら考え得るに至ることである」⁽⁸⁾、とされる。

和辻が解釈学的方法によつて明らかにするのは、「人間（じんかん）」が個人的なものと社会的・全体的なものとの「あいだ [between]」であるということである。そこでは、より抽象的なものとされる二つの項（個人的なものと社会的・全体的なもの）の「生ける動的な間（あいだ）」に具体的実在性が認められている。しかし、この流動的な中間は、「空（くう [nonentity]）」とも言い換えられている。そして、この「空」という「否定性」こそ、個人的なものと社会的・全体的なものとの真相にほかならない、とされる。

ところで、デイルタイから受け継いだ「表現 [expression, Ausdruck]」理論は、和辻が個人と社会の関係を考える上で重要な役割を果たしている。しかし、和辻は、次の二つの理由でデイルタイを批判している。ひとつは、デイルタイが、「生」を「人的・社会的・歴史的現実」として力説しながら、それを「自他の分裂や合一を含む主体的な間柄」として把握していないという点である。つまり、「社会は彼にとつて結局外的組織であり、従つて対象的な社会であつ

て主体的人間存在ではない」(こ。もうひとつは、デイルターの「生」が個人的体験をモデルとして考えられた生にすぎず、その意味で、「生」や「体験」の概念が個人主義的でないという点である。デイルターの理論では、「体験」は個人に独自のものであり、共同存在と正反対のものである。しかし、それにもかかわらず、その表現は共同存在を獲得する。この逆説を解き明かすことができない点に、和辻はデイルター理論の難点を嗅ぎつけるのである。

和辻において、倫理学の対象は「主体的人間存在」の「表現」と見なされなければならない。そのさい、和辻の用語の定義はデイルターのそれと根本的に異なっている。まず、「主体(subject)」とは、個人のことではなく、一種の関係、つまり、「実践的行為の連関」のことである。そして、「表現」とは、作者や行為者の自己表現、自己客体化であるというよりは、これらの「実践的行為連関」の客体化である。そもそもデイルターが「表現」と呼んでいるものが可能なのは、すなわち、「体験」が個人に独自のものであり、共同存在と正反対のものでありながら、その表現は共同存在を獲得するということが可能なのは、和辻に言わせれば、私たちがあらかじめ「実践的行為の連関」、すなわち「開柄」のうちに生きているからにほかならない。

和辻は「世界」の解釈をハイデガーに倣う。しかし、そこから導かれる結論はハイデガーと好対照をなしている。

ハイデガーは「現存在」を「世界内存在」と呼ぶ。この新語を和辻は「世間」や「世の中」という日常語に翻訳する。和辻にとつて、「世間」や「世の中」という用語は、社会全体、公共的なものという意味での世界を表示している。そのさい、「世間」は、個人的な主体を超える共同的な主体として機能しうるものを含んでいる。しかし、「世間」は諸個人を超えて諸個人に対立しているわけではない。なぜなら、それは「人間(じんかん)」を構成する「間(あいだ [between])」を含んでいるからである。また、「世間」は人間的なものと非人間的なもの(≡客観的自然)とを截然と画するわけでもない。和辻は、「世間」を「ひと」の「あいだ」に広がった「空間」と解釈するが、個人が「人間(じんかん)」としての私たちの現実のあり方からの抽象であるように、「人間」から独立の客観的自然と解釈されるような世界もまた抽象である。さらに、和辻にとつて、世界は、諸個人の社会的実践からなる構成物であるわけでもない。なぜなら、「世間」という世界は、私たちを構成する相互行為の現実的空間もしくは「間(ま [interval])」と見なされるべきだからである。

ハイデガーはドイツ語の「Welt」のひとつの意味を選び取る。それはそのうちで現存在が生活する「世界」を意味する。そして、公共性とひとの環境を含蓄する。和辻は、「世界」よりも「世間」という単語を選び取り、その通常の

意味を説明することにエネルギーを注ぐ。ところで、和辻は「世間」を人間の本来的な社会性として語る事ができたのに対して、ハイデガーの「現存在」の本来的な存在の仕方は「唯一の自己」、すなわち個人であることに制限される。そして、ハイデガーは、社会的存在のポジティブな意味を認める事ができなかったがゆえに、社会的な全体がいかに強力な行為者でありうるかを見誤ることになったというのが、和辻のハイデガー批判の要点である。ちなみに、K・レーヴィットによれば、和辻はハイデガーの『存在と時間』の倫理的な問題を指摘した最初の人物である。

もともと、和辻の倫理學理論にも問題がないわけではない。たしかに、和辻の選択肢は、共同的、社会的存在の本来的なあり方の可能性を示唆している。共同的、社会的存在の本来的なあり方は、個人的意思と集合的意思の相互的否定を含蓄しているはずである。先ほど言及した「空」はこうした文脈で用いられる概念である。しかし、彼の倫理學理論では個人の自己否定が集合的全体の自己否定によって必ずしも補われてはいない。また、和辻は、すべての権威を国家に置く危険性よりも、個人に優位を置く危険性により多くの注意を払っている。こうしたところに、和辻の「国家(nation-state)」を基盤とする国家主義もしくは全体主義への傾斜という危険性を指摘することができるかとも思われる。

また、ここでは詳しく触れられないが、「人間(じんかんと)」と「世間」という和辻の観念には、自己と他者のあいだの適正な関係を、そしてまた、他者性の重要さを無視しているという批判もある(8)。

四 和辻哲郎の風土論

続いて、和辻の『風土』を取り上げる。和辻の「風土」概念は、文化と自然との伝統的な区別を掘り崩す概念であるという点で注目に値する。

それは、ハイデガーが人間存在の空間性をほとんど無視して時間性を強調していることを批判する文脈において提出される。「風土」は、空間性を基盤とするが、近代自然科学が前提とする純粋空間のもとに構想される、容れ物としての自然環境を意味するわけではない。坂部恵が指摘しているように、「風土」とは、内と外との区別が判然としない基層的な経験において「生きられる空間」であって、時間や歴史の重層をもそのうちに含み込んだ「時空複合体」にほかならない(9)。個人の身体がたんなる物体ではなく、他者や物との実践的・行爲的な連関の主體的な表現であるように、私たちの身体として生きられる「風土」も、「間柄」としての「人間存在」の人や物とのかかわりの主體的な表現である。「風土」は、具体的には、共同体の形成の仕方、

意識のあり方、言語の用い方、さらには生産の仕方や家屋の作り方などにおいて表現されるが、こうした「風土」の現象は「間柄」としての人間存在の主体的な表現であると同時に、そこに住まう私たちの「自己了解の仕方」でもある。

もつとも、「自己了解」とは言っても、身体を基層とする「風土」とのかかわりの主体的な表現のうちに示されている「自己了解」であって、「客観」と対立する「主観」としての「われ」を理解することではない。家屋の様式を例に採れば、それは、「家を作る仕方の固定したもの」であるが、そのかぎりまた、身体を基層とする「風土」とのかかわりにおける「間柄」としての人間存在の「自己了解」の表現にほかならない。しかも、そのことは、家屋の様式に限らず、着物や料理の様式についても、さらには文芸、美術、宗教、風習などあらゆる人間生活の表現についても言うことができ。これに対して、自然環境と人間との間に影響関係だけを見て取ろうとする常識的な立場は、「風土」の現象から人間存在あるいは歴史の契機を洗い去り、それをたんなる自然環境とのみ見なそうとするが、それは和辻に言わせれば大いなる誤解である。

ここで和辻が問題とするのは、ヨーロッパ近代の伝統に内在的な二項対立的な発想である。和辻によれば、主体と客体、精神と身体、個人と全体、文化と自然の二項対立は

原初的な関係から派生したものである。この原初的な関係の次元を、和辻から着想を得て独自の風土学を展開しつつあるオギュスタン・ベルク (Augustin Berque) は「通態性 (trajecitive) 」と呼んでいる。

ベルクの「通態性」という概念は、ヨーロッパ近代の伝統に内在的な二項対立的な発想を乗り越えようとするかぎり、和辻の意を汲み、それを体するものであると言える。それは、主体と客体の中間にあつて、両者を相互に媒介し結び付ける「精気に満ちた交差」の場を示唆している。しかし、空間性よりも時間性にややウエイトを置くベルクの「通態性」という概念には、和辻との批判的な距離が窺われるもする。

ベルクにとつて、「風土」という現実には、社会とそれを取り巻く環境、人々と事物、主体と客体が、その風土に固有の「おもむき (sens) 」に従つて相互に構成し合ってきた長い歴史の、ある時点での結果にほかならず、それゆえ風土の研究にはこの構成過程の研究が不可欠となる。しかし、ベルクから見ると、和辻の風土論は、時間性と空間性、歴史性と風土性が相即するとしながらも、実際には発生のプロセスそのものである「通態化」を省みることなく風土の現象を考察している。そのかぎり、歴史的な産物である社会的な秩序を自然の秩序のように見えさせてしまう、神話の機能が果たすのと同じ効果を、それは狙っているかの

ようであるというのである。

また、和辻が「自然の感覺的な現れを何か抽象的な原理に還元するのではなく、そうした現れそのものに密着する」⁽¹²⁾ 傾向を強めている点に、ベルクは警鐘を鳴らす。

実際、『風土』の本論にあたる箇所では、歴史的・風土的現象を存在論的に考察するのではなく、特殊で具体的な「風土の型」をいわば比較文化的に展開している節が認められる。そこには、ヘーゲル(G.W.F.Hegel, 1770-1831)の歴史哲学の一元的な原理の展開との対比において、特殊なものの特異なままに認める文化多元論に道を拓く豊かな可能性が認められるとも言える。しかし、ベルクが指摘するように、構成過程を考へることなしに風土性を考へることは歴史の産物である風土をあたかも自然の秩序のように見えさせることになるが、このような偏向が、和辻自身の意に反して、彼の記述を自然による歴史や文化の決定論に傾かせているようにも見える。さらに、和辻は「特殊な風土現象の直観から出発して人間存在の特殊性に入り込もう」とするが、一定の社会がその環境と取り結ぶ関係ではなく、彼の旅の「直観的な印象」を「風土性の具体的地盤」と取り違えてしまっている節が見受けられなくもない。その結果、カント(Kant, 1724-1804)がヘルダー(J.G.Herder, 1744-1803)の「人間の精神の風土学」を「学的労作ではなくして詩人的想像の産物に類したものとなってしまった」

⁽¹²⁾と批評していることが、皮肉なことに、その危険をあえて承知のうえで挑んだ和辻の『風土』にそのまま当て嵌まってしまっている、とも言える。

おわりに

和辻は、『倫理学』序論冒頭で、ヨーロッパ哲学に対する彼の批判の要点を次のように宣言している。

倫理学を（人間）の学として規定しようとする試みの第一の意義は、倫理を単に個人意識の問題とする近世の誤謬から脱却することである⁽¹³⁾。

これは、デカルトからカントを経てハイデガーに至るまでの近代ヨーロッパの人間観、つまり「個人主義的人間観」を訂正し、人間存在をまさに人と人との「間柄存在」として捉え直すことを宣言したものである。このような立場から語りだされる和辻の「風土」は、「主体的な人間存在（間柄存在）の表現として」、主客の明確な分離以前の基層的な体験において、親密性、あるいはまた敵対性の相貌をおびてたちあらわれてくる、時間や歴史の重層をもそのうちに含み込んだ「生きられる時空複合体」以外の何ものでもない。

そのさい、和辻は「日常直接の事実」としての「風土」にあくまでも寄り添おうとする。ここにハイデガーの発想との、ひいては近代ヨーロッパの発想との根本的な差異がある。しかし、それはベルクが批判するように、構成過程を考へることなしに風土性を考へることにほかならず、歴史の産物である風土をあたかも自然の秩序のように見えさせることにもなる。そして、そのことが、和辻の記述を自然による歴史や文化の決定論に傾かせたばかりか、自然の感覚的現れそのものに密着させもしたのである。

しかし、私たちはここに次のような逆説 (paradox) を認めるべきだと思われる。例えば、ベルクが批判している「自然の感覚的現れを何か抽象的な原理に還元するのではなく、そうした現れそのものに密着する」傾向 (これを日本的なものひとつと言つてよいと思われるが) に認められるような、和辻をしてヨーロッパの近代哲学への批判を可能とした当のもの、言い換えれば、普遍的なもののモデルとされる欧米的なもの (≡科学・技術主義) の特殊性を照らし出し、それを相対化する当のものが、同時にまた和辻の哲学の限界を示し、その特殊性・相対性を照らし出すことにもなつていふ逆説である。あくまでも和辻のヨーロッパ哲学批判に傾聴すべきものがあるという前提に立つてのことであるが、『倫理学』『風土』に代表される和辻哲郎の哲学には、特殊性を超えて普遍性に繋がる可能

性と特殊性に閉塞する限界とが、しかも切り離せないかたちで示されている。こうして、私たちは冒頭のハイデガーの問題提起へと再び引き戻される。

人間存在について語ることは、日本語、英語、フランス語、ドイツ語などそれぞれ特殊な言語で語ることである。中立的もしくは架橋的概念を提供しうるような言語が、それら特殊な諸言語を超えたところに存在するわけではない。したがって、私たちとしては、特殊な諸言語を架橋する解釈ではなく、特殊な諸言語間を横切る解釈こそ、そして、その種の解釈に必要な特殊な諸文化間の対比、比較こそ、探究するべきだと思われる。そして、日本語の特殊性にこだわつた和辻哲郎の哲学は、そのような解釈、対比・比較の可能性を私たちに示唆していると言えないであろうか。ここに、私たちは和辻哲郎の哲学のポテンシャルを認めてよいであろう。最後に、還元・構成・破壊からなる解釈学的方法について和辻自身が解説している箇所を引用して、この論を締め括りたい。

日常的表現における伝承的なるものをその作られた源泉に返し、批判的に掘り起こさなくてはならない。そこには恐らくまず人間存在の特殊性が見いだされるであろう。しかし特殊性の自覚こそ特殊性を超える唯一の道である。それによつてかえつて解釈学的方法の歴史的風土

的制約が打ち克たれるのである。なぜなら、歴史的風土的に限定せられた表現から出発しつつ、しかも直ちに普遍的な人間存在の構造を解釈し出したと自信するとき、この方法は歴史的風土的制約のただ中に陥ってしまうからである。そこで解釈学的な破壊は伝統を発掘することによってかえってそれぞれの特殊性を正しく把握し、またそれによってかえって根源的に人間存在の構造を構成し得るのである⁽¹⁴⁾。

注

- (1) Martin Heidegger, *Aus einem Gespräch von der Sprache, Zwischen einem Japaner und einem Fragenden*, (1953/54), in: *Martin Heidegger, Gesamtausgabe*, Bd.12, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1985
- マルティン・ハイデッガー『ことばについての対話』(手塚富雄訳)「ハイデッガー選書二十一」理想社、一九六八年
- (2) *Ibid.* S.82 (翻訳、六頁)
- (3) *Ibid.* S.83 (翻訳、七頁)
- (4) *Ibid.* S.83 (翻訳、七頁)

- (5) 『和辻哲郎全集、第十卷、倫理学、上』岩波書店、一九六二年、十三頁
- (6) 同上、三一頁
- (7) 同上、四七頁
- (8) 湯浅泰雄『和辻哲郎——近代日本哲学の運命——』ちくま学芸文庫、一九九五年、三四九～三五〇頁参照
- (9) 坂部恵『和辻哲郎』岩波書店、一九八六年、一〇五～一一三頁参照
- (10) オギユスタン・ベルグ『風土の日本——自然と文化の通態——』(篠田勝英訳)ちくま学芸文庫、一九九二年、一八五頁
- (11) オギユスタン・ベルグ『日本の風土性』NHK人間大テクスト、一九九五年、二八頁
- (12) 和辻哲郎『風土——人間学的考察——』岩波文庫、一九七九年、二八頁
- (13) 『和辻哲郎全集、第十卷、倫理学、上』岩波書店、一九六二年、十一頁
- (14) 同上、四九頁